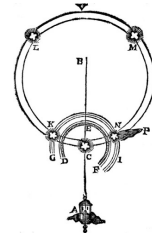


Les Archives du

Séminaire Descartes

*Nouvelles recherches sur le cartésianisme
et la philosophie moderne*



Samedi 21 janvier 2012, ENS

Descartes : une ou plusieurs idée de Dieu ? Autour de l'ouvrage d'Igor Agostini : *L'idea di Dio in Descartes. Dalle Meditationes alle Responsiones* (Le Monnier / Mondadori, 2010)

Frédéric LELONG

Dans cet ouvrage consacré à la conception et à la connaissance cartésienne de Dieu, Igor Agostini aborde avec une remarquable finesse conceptuelle et argumentative un thème très sensible qui suscita encore récemment une vive opposition au sein des Études cartésiennes françaises. Cette *dispute* oppose une lecture nourrie par l'histoire de la théologie et de la métaphysique, repensée à travers la tradition phénoménologique, telle qu'elle est développée de manière exemplaire par Jean Luc Marion dans *Sur Le Prisme métaphysique de Descartes*, qui propose de lire certains passages des *Méditations* comme un *Traité* théologique des noms divins, un *Traité* complexe et travaillé par des tensions internes, notamment entre le concept d'infini et celui de souveraine perfection, et une lecture de tradition « humaniste » qui insiste davantage sur la capacité de l'esprit humain à connaître clairement et distinctement l'essence positive de Dieu, une interprétation soutenue notamment par Emmanuel Faye dans *Philosophie et perfection de l'homme*. Selon cette dernière interprétation, il ne convient pas d'exagérer le rôle de l'incompréhensibilité dans la pensée cartésienne de Dieu, mais d'insister en premier lieu sur la clarté et la distinction maximale qui caractérisent son idée, notamment dans la *Troisième Méditation*, tandis que pour Jean Luc Marion, l'idée de l'infini, conformément à la pensée exposée par Levinas dans *Totalité et Infini*, révèle l'altérité radicale de Dieu, échappant ainsi à l'horizon métaphysique de l'objectivité et de l'onto-théologie (Jean Luc Marion parle d'une « d'extra-territorialité métaphysique » de l'infini, une notion éclairée également par la théologie négative). Alors que Jean Luc Marion décèle aussi dans la métaphysique cartésienne la tentation d'une idolâtrie conceptuelle qui enferme Dieu dans le cadre d'une promiscuité trop

humaine, Emmanuel Faye insiste au contraire sur la « subversion » philosophique par laquelle se voient réaffirmées les capacités intellectuelles de l'homme contre une certaine dépréciation théologique, tout en revenant à un concept plus réaliste de connaissance, qui l'isole des implications phénoménologiques qu'il pouvait revêtir dans d'autres travaux.

Par rapport au cadre de cette opposition théorique, le travail d'Igor Agostini adopte une position singulière et originale, et nous invite de manière cartésienne à quitter l'ardeur de la dispute, pour se concentrer sur un examen méthodique et patient du texte lui-même. L'idée de Dieu, dans cet ouvrage, c'est d'abord une thèse subversive et originale de Descartes par rapport à la théologie traditionnelle: il y a une idée claire et distincte de Dieu, cette idée est même la plus claire et distincte de toutes et notre esprit est capable de connaître avec la plus grande évidence sa nature. Il n'y a pas de clivage ici entre un Dieu qui serait connu en tant qu'objet d'une manière idolâtrique et un Dieu qui serait connu en tant qu'infini incompréhensible. Pourtant, la lecture d'Igor Agostini est plus complexe qu'il y paraît au premier abord, car au lieu de donner à la thèse cartésienne sur la connaissance de Dieu un caractère triomphal et anti-théologique, il va s'attacher à dégager les difficultés théoriques soulevées par cette thèse, notamment dans les séries de *Réponses* et d'*Objections*, tant et si bien que l'idée claire et distincte de Dieu va connaître une véritable « crise » philosophique. D'autre part, à l'instar de Jean Luc Marion, mais dans une problématique différente, Igor Agostini dégage une complexité constitutive de la pensée cartésienne entre les *Méditations* III et V relativement à l'idée de Dieu. Il ne s'agit plus ici d'une tension entre l'infini et le parfait, mais d'une différence entre une idée actuellement claire et distincte de Dieu, qui contient en elle tout ce que je conçois clairement et distinctement comme réel, et une idée qui n'est pas en elle-même dite claire et distincte, et qui inclut implicitement la totalité des perfections de Dieu. Cette seconde idée n'est plus qualifiée en elle-même de claire et distincte, non pas bien entendu parce qu'elle serait obscure et confuse, mais parce qu'une conception claire et distincte suppose en fait l'explicitation et la conscience expresse des perfections impliquées dans cette idée. Le terme d'idée semble avoir changé de sens entre-temps : dans la *Méditation III*, l'idée se définit d'abord comme un contenu objectif actuellement présent à l'esprit, tandis que dans la *Cinquième Méditation*, l'idée représente l'essence immuable d'une chose, dont on peut ensuite déplier certaines propriétés. Or, il est surprenant que selon ce modèle de l'idée comme représentation d'une essence, l'idée de Dieu va contenir non seulement les perfections que je suis capable de concevoir clairement et distinctement, mais également celles que j'ignore totalement et que je ne connaîtrais jamais. En outre, Igor Agostini montre que finalement c'est ce second modèle de l'idée de Dieu qui va sous un certain rapport l'emporter dans la pensée cartésienne pour fonder l'assertion que

l'idée de Dieu a un maximum absolu de contenu représentatif, correspondant à sa réalité formelle infinie, tout en maintenant que nous ne pouvons avoir une connaissance adéquate de ce qu'il est, en tant qu'esprits finis, et que d'autre part notre connaissance de sa nature est plutôt perfectible que pleinement accomplie.

Il y a donc un mouvement très original dans l'ouvrage d'Igor Agostini qui lui permet d'échapper à la partialité des positions philosophiques apparues dans la *dispute* précédemment évoquée, un mouvement qui nous mène d'une compréhension principalement épistémique de l'idée de Dieu à une thèse métaphysique sur la stricte équivalence entre le plan de l'idée et celui de l'être. Partis de la thèse d'une idée claire et distincte de Dieu, présence actuelle et généreuse d'un contenu objectif optimal devant l'esprit, nous retrouvons sous un certain rapport la réalité problématique d'une idée qui excède en partie nos capacités de représentation, d'une idée qui tout en étant vraie et entière peut s'accompagner d'une certaine pauvreté de la connaissance, ou plutôt d'une épure intellectuelle, comme en témoigne dans les *Cinquièmes Réponses* l'exemple cartésien de « l'ignorant » qui a le concept du triangle total comme une figure composée de trois lignes sans savoir grand-chose de ses propriétés essentielles. L'idée de Dieu en ce sens ne peut plus servir de fondement à une exaltation excessive des capacités cognitives de l'esprit humain mais ce serait évidemment une erreur de croire que ce nouveau modèle nie la thèse initiale de Descartes, puisqu'il ne relativise la conception claire et distincte de Dieu qu'en la refondant sur une base métaphysique.

Je voudrais à présent exposer brièvement la thèse fondamentale de Descartes qu'Igor Agostini va analyser et dont il va dégager toute la complexité, la thèse de l'idée claire et distincte de Dieu. Malgré les diverses atténuations que Descartes va apporter à cette thèse dans les *Réponses aux Objections*, nous verrons qu'il y a un « noyau » subversif de la thèse cartésienne qui va persister et qui sera toujours impossible à accepter de la part de ses différents interlocuteurs, ces derniers soulignant la disproportion entre l'esprit humain et l'infini en lui-même inconnaissable. Descartes n'abandonnera jamais la thèse d'une accessibilité de l'essence divine elle-même à l'âme humaine.

Concentrons-nous tout d'abord sur un passage décisif de la *Troisième Méditation* en AT VII 45-46 dans lequel Descartes répond implicitement à deux objections distinctes concernant l'idée de Dieu : 1. Elle n'est pas une vraie idée car l'infini ne serait conçu que par la négation du fini.

2. Elle n'est pas une idée vraie car elle est matériellement fausse, ne contient qu'un minimum de réalité objective, elle est particulièrement pauvre du point de vue de son contenu représentatif.

L'analyse d'Igor Agostini tend à établir que l'argumentation de Descartes est ici fondée sur la clarté et la distinction maximale de l'idée de Dieu. Il y a en effet un principe de proportionnalité entre la clarté et la distinction d'une idée et le degré de réalité objective que l'on peut lui attribuer. Les idées matériellement fausses avaient une réalité objective quasi nulle, proportionnellement à leur confusion et obscurité. La thèse double que l'idée de Dieu est une vraie idée et une idée vraie est donc justifiée par cette expérience de la clarté et de la distinction qui lui est propre. Il convient d'attribuer à l'idée de Dieu un degré maximal d'évidence, dont dépend un degré maximal de réalité objective. On aurait pu penser tout d'abord que l'idée de Dieu avait une réalité objective supérieure à celle des idées de choses finies du simple fait qu'elle était l'idée d'une « substance infinie », et il est vrai que Descartes présente d'abord la hiérarchie des degrés de réalités sous un angle catégorial et ontologique, différenciant par exemple le mode de la substance, et il semblerait que la différenciation des degrés d'être sur le plan de la réalité objective soit d'abord une simple projection de cette classification catégoriale, postulant une équivalence fondamentale entre le plan des idées et celui de l'être. Mais l'analyse des idées qui se poursuit dans la *Troisième Méditation* montre à quel point le critère épistémique de la clarté et de la distinction est indispensable à cette évaluation du contenu objectif des idées, au-delà d'un ordre strictement catégorial et indépendamment surtout d'une présupposition dogmatique portant sur la réalité formelle des choses hors de l'esprit, présupposition exclue par le doute hyperbolique. Il est donc important d'assumer la thèse novatrice de Descartes selon laquelle l'idée de Dieu doit d'abord être la plus claire et la plus distincte de toutes, ce qui implique au départ un degré maximal de richesse cognitive.

Je voudrais à présent aborder quelques points qui singularisent ici l'analyse d'Igor Agostini par rapport à d'autres commentaires de la métaphysique cartésienne avant de dégager les difficultés posées par la thèse de l'idée claire et distincte de Dieu :

-1. Le critère épistémique de clarté et de distinction joue ici un rôle fondamental dans la preuve de l'existence de Dieu. On aurait pu croire dans un premier temps qu'Igor Agostini avait pour but de privilégier l'inscription de Dieu dans l'ordre ontologique univoque de la *realitas*, de la quantité de réalité, mais de fait, c'est dans la *Méditation III* la thèse gnoséologique de « l'idée claire et distincte » qui prend ici le statut de principe.

-2. Les différents commentateurs s'accordent sur le fait que Descartes intègre ici la notion d'incompréhensibilité à la thèse de l'idée claire et distincte de Dieu, car, comme elle appartient à la raison formelle de l'infini, elle soutient notre connaissance de Dieu au lieu de la limiter. Mais chez Igor Agostini l'incompréhensibilité est simplement intégrée (dans la *Troisième Méditation*) à la thèse subversive de l'idée claire et distincte de Dieu, au lieu, comme chez Jean Luc Marion, de conjurer l'idolâtrie du concept humain et de nous reconduire à son altérité véritable. L'incompréhensibilité singularise alors Dieu sans pour autant diffracter l'unité du concept de connaissance dans une forme d'équivocité phénoménologique qui distingue frontalement l'horizon de l'objectivité et celui de l'infini.

3. On notera également que l'idée selon laquelle l'infini nous fait connaître notre finitude est reléguée au second plan par l'analyse d'Igor Agostini. Si l'idée de l'infini précède celle du fini, c'est moins comme une condition transcendantale de possibilité de l'expérience du fini que comme une idée dotée d'un surcroît de réalité objective et donc d'évidence par rapport aux idées des choses finies.

Passons maintenant à l'étude des difficultés principales que la thèse cartésienne de l'idée claire et distincte de Dieu va rencontrer :

1. Igor Agostini a remarqué que Descartes dans la *Troisième Méditation* éprouvait une double hésitation : tout d'abord, il n'affirme pas que l'idée de Dieu contient une réalité objective infinie, strictement correspondante à son degré de réalité formelle, mais seulement que ce degré est maximal relativement à toutes nos autres idées. D'un côté, l'argumentation de la preuve exige que ce degré de réalité objective soit plus que fini, car sinon notre esprit pourrait en être la cause, et par conséquent ne pourrait accéder à la certitude d'une existence différente de la sienne, mais d'un autre côté comme ce degré de contenu représentatif est ici dépendant du critère épistémique de la clarté et de la distinction, il faudrait dans ce cas admettre que notre idée de Dieu est infiniment claire et distincte, ce qui exclurait que notre connaissance de Dieu ait de quelconques limites. D'autre part, en ce qui concerne précisément ces limites de notre connaissance de Dieu, Descartes s'abstient de les souligner ici d'une manière catégorique et il ne précise pas si les choses qui en Dieu nous sont inconnues sont contenues dans cette idée. Les différents objecteurs de Descartes ne manqueront pas au contraire de souligner les limites de notre connaissance, soit en insistant sur la disproportion entre notre esprit et l'infinité de Dieu, soit en évoquant la progressivité et la perfectibilité de notre connaissance de sa nature. Le problème pour Descartes va devenir insistant : comment éviter que le caractère limité ou seulement progressif de notre connaissance de Dieu implique que notre idée de Dieu elle-même soit partielle ou finie, ce qui ruine

la preuve de son existence ? Igor Agostini montre que Descartes va tenter de résoudre ce dilemme en abandonnant tout d'abord le principe de proportionnalité entre le degré de réalité objective et le critère épistémique de clarté et de distinction, tout en reconnaissant sans hésitation les limites de notre connaissance de Dieu, allant jusqu'à affirmer que des créatures plus parfaites que nous pourraient avoir une idée plus exacte et plus distincte de son essence. Or, pour rendre possible cette solution, Descartes va utiliser un autre modèle de l'idée de Dieu, qui est exposé dans la *Cinquième Méditation*. Selon ce modèle, l'idée de Dieu représente l'essence de Dieu dans sa totalité, tout en incluant implicitement la totalité de ses perfections, celles que nous pouvons percevoir clairement et distinctement, comme l'existence nécessaire, et celles que nous ignorons tout à fait. D'un côté, ce modèle est moins subversif que celui de la *Méditation III*, car il ne ramène pas l'essence divine à la sphère actuelle d'une évidence maximale, mais d'un autre point de vue, il radicalise la thèse de l'accessibilité à l'âme humaine de cette même essence, puisque l'idée que nous en avons inclut catégoriquement en elle toutes les perfections divines, même celles que nous ne pouvons concevoir. De plus, cela implique que certaines composantes de notre idée de Dieu échappent au principe de corrélation intentionnelle entre le contenu objectif idéal et la perception actuelle ou possible de la conscience, tout en permettant d'attribuer à cette idée de Dieu un maximum absolu de contenu représentatif. Contrairement donc à ses interlocuteurs qui comparent de l'extérieur notre représentation de Dieu et Dieu lui-même comme chose existante, Descartes inscrit dans notre idée de Dieu elle-même les choses qui dépassent notre connaissance et même notre conception, grâce à une compréhension nouvelle de l'idée comme mode d'être de la chose même.

2. Il est finalement difficile de justifier la thèse selon laquelle Dieu est mieux connu que toute autre chose, même en considérant qu'il appartient à sa nature de ne pas être compréhensible par un être fini. L'argument de la *Méditation III* selon lequel l'idée de Dieu est aussi fort claire et fort distincte (« puisque tout ce que mon esprit conçoit clairement et distinctement de réel et de vrai, et qui contient en soi quelque perfection, est contenu et renfermé tout entier dans cette idée », AT IX, 36) reste elliptique et peut apparaître comme une pétition de principe. Notre perplexité augmente quand Igor Agostini relève dans les *Secondes Réponses* une conception de plus en plus réduite du champ de la connaissance claire et distincte de Dieu, Descartes en AT IX 119 se contentant d'évoquer la preuve de son existence et l'attestation de la possibilité de sa nature. Descartes va même jusqu'à entériner parfois des formulations négatives du concept d'infini, et à accepter l'idée que nous connaissons « peu de choses » de Dieu, ce qui fragilise beaucoup la thèse d'une idée la plus claire et la plus distincte de toutes. À cet égard, la comparaison qu'Igor Agostini effectue avec l'argumentation cartésienne pour

montrer que notre âme nous est mieux connue que les choses corporelles est éclairante et n'est pas nécessairement à l'avantage de l'idée de Dieu. Si notre âme nous est mieux connue que les choses corporelles, c'est en vertu de la certitude indubitable qui caractérise sa connaissance, notamment dans la *Seconde Méditation*, mais aussi en raison du principe que toute pensée de quelque chose enveloppe l'idée de notre âme comme étant capable de penser à cette chose, et par là nous acquérons à chaque fois une meilleure connaissance de notre âme : en effet plus nous connaissons d'attributs d'une chose, plus parfaite est la connaissance de sa nature. Seulement voilà, l'argumentation cartésienne relative à l'idée de Dieu semble moins cohérente et moins développée. Comment établir que tout ce que je conçois de réel et de vrai me fait en un sens mieux connaître Dieu ? Cette inclusion des perfections que je conçois dans l'idée de Dieu semble moins évidente que pour l'implication de la chose qui pense dans chacune de ses pensées. Faut-il convoquer une métaphysique de la causalité comme Jean Luc Marion, qui trancherait avec celle de la représentation ? Faut-il anticiper la « vision en Dieu » de Malebranche ? Faut-il se contenter de l'idée que Dieu contient en soi éminemment ou formellement toutes les choses qui ont quelque perfection ? On peut d'emblée répondre à ces diverses interrogations que Descartes lui-même propose une connaissance relativement développée des attributs qui constituent l'essence de Dieu, au-delà de la simple démonstration de son existence et de la considération de son incompréhensibilité. Par exemple, avoir une conception claire et distincte de l'essence divine, c'est savoir que l'étendue matérielle et la divisibilité qu'elle implique contrarie l'idée de sa souveraine perfection. Se représenter Dieu comme une idole, c'est au contraire pour Descartes en forger une notion obscure et confuse qui cache quelque contradiction entre les idées ainsi associées. Ainsi, au-delà des diverses atténuations apportées dans les *Réponses aux Objections*, on ne peut nier que Descartes ait toujours maintenu la thèse d'une accessibilité rationnelle de l'essence divine à l'âme humaine mais aussi l'idée d'une capacité de l'esprit humain à en livrer une connaissance évidente, même si celle-ci reste limitée et ne peut plus servir d'appui direct à la thèse selon laquelle l'idée de Dieu a un contenu représentatif infini. L'abandon du principe de proportionnalité entre réalité objective et clarté-distinction n'implique donc aucun renoncement de Descartes à la thèse d'une idée claire et distincte de l'essence divine, celle-ci est seulement atténuée et isolée de son rapport direct avec la preuve de l'existence de Dieu qui repose sur l'infinité du contenu représentatif.

3. L'autre angle de problématisation de l'idée de Dieu utilisé par Igor Agostini est lié à la variation conceptuelle du terme d'idée. Il considère par exemple que l'évaluation du « contenu objectif » de l'idée de Dieu a tendance à s'estomper dans les *Secondes et les Troisièmes Réponses*, notamment pour

privilégier le concept de « faculté », de capacité à concevoir quelque chose, au-delà parfois de nos propres forces, et qu'il y a même comme un repli de l'idée sur sa réalité formelle parfaitement illustré par la définition de l'idée qui est donnée à la fin des *Secondes Réponses*. Ce dernier point en lui-même tout à fait pertinent m'a peut-être semblé un peu trop accentué. On pourrait en effet également insister sur le fait que dans le débat avec Hobbes, ou dans certains passages des *Secondes Réponses*, c'est peut-être moins le repli de l'idée sur sa réalité formelle qui est en jeu, que l'unification des diverses opérations intellectuelles de la logique traditionnelle, l'appréhension, le jugement, le raisonnement, sous un même acte, le concevoir, et un même corrélat objectif : l'idée, alors que Hobbes en revient sans cesse à la différence entre ces types d'opération. Il me semble donc que si Descartes abandonne le lexique de l'idée-image, ce n'est pas seulement pour la rabattre sur la dimension de la réalité formelle mais plutôt pour permettre à l'univocité intentionnelle du concevoir de se déployer pleinement. Dans ce cas cette unification des opérations de l'intellect doit être distinguée de la réintégration dans la sphère des idées de la volonté et de la passion, telle qu'elle est rendue possible par la nouvelle définition de l'idée dans l'exposé géométrique des *Secondes Réponses*. Je pense à cet égard que la définition de l'idée donnée à la fin des *Secondes Réponses* n'occulte pas la spécificité des idées intrinsèquement représentatives, car une conscience de perception par exemple sera différente d'une conscience de passion, dans la mesure où, comme le précisera Arnauld, quand la perception de quelque chose se retourne réflexivement sur elle-même et devient l'objet immédiat de l'esprit, ce n'est pas la réalité formelle de la perception qui devient l'objet de la pensée, c'est immédiatement la réalité objective de la chose en tant que perçue.

En conclusion, la lecture d'Igor Agostini implique l'établissement d'un champ d'univocité épistémique dans le rapport de l'esprit à ce qui est, un champ qui contraste avec la pluralité des horizons phénoménologiques mise en évidence par Jean Luc Marion. Récapitulons rapidement les concepts fondamentaux qui structurent ce champ : 1. Une thèse métaphysique qui met sur un plan d'égalité l'idée et l'essence des choses, la réalité objective et la réalité formelle. En ce qui concerne la relation entre le connaître et l'être, la lecture d'Igor Agostini va à l'encontre des interprétations kantienne de Descartes. Le connaître se règle sur la nature même des choses, mais aussi le langage, comme le précise Igor Agostini à propos de la proposition cartésienne contenue dans la réponse à l'Hyperaspistes de changer le terme négatif « infini » et de le remplacer par le terme positif *amplissimus*, qui correspond davantage à la nature positive de l'essence divine.

2. Il faudrait également évoquer l'univocité du « concevoir » à travers les diverses opérations de l'intellect mais aussi le concept cartésien de « possibilité » qui unifie le champ de la connaissance humaine, comme le montre Igor Agostini dans son commentaire d'un passage des *Secondes Réponses* en AT IX 118 (*L'idea di Dio*, p. 175). L'idée de Dieu fait ici corps avec les autres idées qui constituent la base de la science rationnelle. Ce concept de possibilité est le fondement de toute connaissance humaine. Ce principe est différent du premier en ce qu'il repose moins sur une relation métaphysique entre l'être et le penser que sur une condition de possibilité de la connaissance. L'épreuve de la possibilité renvoie encore une fois au critère épistémique de la clarté et de la distinction : « la nature de Dieu est, de la façon que j'ai décrite, possible, parce que je n'ai rien supposé en elle, sinon ce que nous concevons clairement et distinctement lui devoir appartenir, et ainsi je n'ai rien supposé qui répugne à la pensée ou au concept humain » (AT IX, 118). Notons immédiatement que cette possibilité n'exclut pas qu'il y ait en Dieu des choses que nous ne pouvons concevoir : la possibilité de Dieu s'atteste en même temps que sa transcendance, puisque Descartes affirme seulement que nous connaissons « assez » Dieu pour affirmer la possibilité de sa nature.

3. Au concept de « possibilité » doit être associé la saisie intuitive des connexions entre les idées. L'existence nécessaire est connectée en Dieu à l'idée de souveraine perfection, et l'intimité de cette connexion s'impose à la pensée de telle sorte qu'elle garantit la non-facticité de cette idée. Descartes insiste régulièrement sur l'intime connexion qui relie les composantes intrinsèques de l'idée de Dieu, même si la faiblesse de notre esprit fait que nous sommes obligés de concevoir les attributs de Dieu comme s'ils étaient isolés: nous ne pouvons embrasser d'emblée leur unité fondamentale.

Cependant, cette théorie d'un champ épistémique unifié se doit de répondre à l'objection posée par Jean Luc Marion dans *Sur le Prisme métaphysique de Descartes*, au-delà d'une simple revendication de neutralité à l'égard de l'onto-théologie. Une telle constitution univoque du champ de la connaissance humaine ne risque-t-elle pas de réduire l'altérité de Dieu au statut d'un objet comme les autres ? N'y-a-t-il pas le risque d'une idolâtrie conceptuelle dans la comparaison que fait régulièrement Descartes entre l'idée de Dieu et l'idée du triangle, n'est-ce pas parler de Dieu comme d'une chose finie ? Je pense que le travail d'Igor Agostini permet de répondre à cette question (Voir *L'Idée di Dio*, p. 225). En effet, si l'on étudie dans le détail la comparaison que fait Descartes entre l'idée de triangle et l'idée de Dieu, on se rend compte que cette comparaison n'a pas pour but d'affirmer une connaissance adéquate de son essence, ou totalement « compréhensive », mais au contraire de concilier l'idée d'une accessibilité de l'essence divine à

l'âme humaine et le fait que notre connaissance en est limitée ou seulement progressive. Descartes va jusqu'à suggérer qu'il y a sans doute des propriétés du triangle que nous ne connaissons pas encore et même des propriétés qu'aucun mathématicien ne connaîtra jamais, comme en témoigne la lettre à Mersenne du 31 décembre 1640 : « je ne nie point qu'il n'y ait des choses en Dieu que nous n'entendons pas, ainsi qu'il y a même en un triangle plusieurs propriétés que jamais aucun mathématicien ne connaîtra, bien que tous ne laissent pas pour cela de savoir ce que c'est qu'un triangle » (AT III 274). Ce fait textuel me semble décisif : il ne faut pas considérer que le champ d'univocité épistémique que dessine la pensée cartésienne s'identifie à une des dimensions de la métaphysique onto-théologique analysée par Jean Luc Marion, à savoir l'horizon de l'objectivité soumise au regard surplombant de l'*ego*, qui méconnaîtrait fondamentalement l'altérité de Dieu, mais il ne faut pas non plus se contenter d'une revendication de neutralité à l'égard de l'onto-théologie, pour appuyer une simple théorie de la connaissance ou une métaphysique réaliste, il faut peut-être considérer que dans toute essence, même mathématique et apparemment offerte à la transparence de l'évidence adéquate, il y a déjà un coefficient sinon d'altérité, du moins de profondeur. Au lieu d'opposer frontalement l'altérité de Dieu à l'objectivité disponible et soumise des choses finies, il est possible de se demander s'il n'y a pas déjà une forme d'indisponibilité irréductible au sein même de ces choses immanentes, sans bien entendu confondre le fini et l'infini. Il faut reconnaître que d'une part le savoir accompli du mathématicien ne peut être réflexivement certain de sa parfaite adéquation, tout en étant authentiquement vrai, et que d'autre part, la simple conception que l'ignorant a du triangle, comme une figure composée de trois lignes, est déjà la marque d'une certaine plénitude dans le rapport à son essence même. Il y a donc chez Descartes à la fois une forme de plénitude dans l'inadéquation, et une finitude dans l'évidence accomplie. L'accès de l'homme à l'essence des choses et de Dieu n'est plus dès lors conditionné en son principe par une profusion fiévreuse du savoir objectivant: l'idée instaure un rapport immédiat, ouvert et presque naïf de l'homme à l'être, alors même que d'un autre côté le doute métaphysique lui confère un rôle de médiation et de mise à distance radicale des choses existantes. Ainsi, la pensée cartésienne fonde et encourage le dynamisme de la connaissance humaine sans en faire une volonté de puissance perpétuellement soucieuse de conjurer son inadéquation, il y aurait donc chez Descartes une réserve, une élégance constitutive de la subjectivité connaissante, visible par exemple dans l'appréhension stylisée et comme esquissée de l'essence des choses (« comme une figure composée de trois lignes »), une élégance qui tient à sa conviction d'être d'emblée et le plus simplement du monde auprès de la chose même sans pour autant avoir à la dominer intégralement du regard.

